

Horváth Zoltán:

A transzcendentális ideák használata és célja

Válasz Czétány György könyvének szolítására¹

Bevallom, mindig arról álmodtam, hogy egyszer olyan könyvet írok, mint amilyen Czétány Györgyé. Kidolgozva egy komplett rendszert, amely képes magába foglalni és elhelyezni nemcsak a filozófiatörténet, hanem a tudomány és a művészet meghatározó eszméit, sőt a mindennapi nyilvános és magánéletünket vezérlő gondolatokat is. S mindezt egyetlen alapelv jegyében, amely világosan jelenik meg minden egyes részben, amittől az egész olyan erőt nyer, hogy az olvasó nem szabadulhat a hatásától: feltétlenül tisztáznia kell a maga álláspontját ebben a mindent átható kérdésben. Számomra még ennél is többet jelent ez a mű. Szerzőnk tézise ugyanis pontosan az *ellenkezője* annak, amiben magam hiszek, így azután rendkívüli lehetőséget ad arra, hogy feleletként megfogalmazzam saját álláspontomat.

Az alábbiakban a következőképpen próbálok élni e lehetőséggel. Először összefoglalom a könyv fő téziséét az Előszó, a Bevezetés és részben az Összefoglalás alapján. Az egyik szövegrész máris alkalmat ad majd arra, hogy egy példán (Leibnizén) röviden fölvezoljam az ellentételemet. A részletesebb vizsgálattal az első fejezet első három (alapvetőnek mondható) alfejezetére szorítkozom. Ezekben Czétány bizonyos elméleti és egyúttal gyakorlati jelentőségű ellentmondásokat igyekszik kimutatni olyan filozófusoknál, mint Platón, Kant, Husserl, Heidegger, Derrida. Megálapításom lényege azután az lesz, hogy az *elméleti* ellentmondás nem feltétlenül kimutatható, de nem is ez a döntő sem az egyes szerzők, sem

¹ Czétány György: *A transzcendentális illúzió keletkezése és története. Három szintézis harca egy egységes valóságért*. Budapest, L'Harmattan, 2015. A könyv oldalszámaira minden egyéb megjelölés nélkül hivatkozom.

pedig a mű alapeszméje tekintetében. „Kellés és megvalósíthatóság” *gyakorlati* ellentmondásának kérdése ugyanakkor a könyvet lezáró feladat-meghatározáshoz, úgyszólván az immanens gondolkodás kiáltványához vezet bennünket, ahol nézeteink a legélesebben állnak szemben egymással.

A transzcendentális ideák kétféle használata

Czétány György azzal kezdi bevezető magyarázatait, hogy a mű központi fogalmának mondható *transzcendentális illúzió* már önmagában zavaró kettősséget hordoz. Egyrészt *transzcendentális*, vagyis olyan szintetikus elv, amely a valóság szükségszerű és általános feltétele. A káosz inkonzisztens sokaságának *háromféle* szintézise eredményezi a valóságot: Isten elválasztásokkal rendet teremt – diszjunktív szintézis; az Én önmagára vonatkoztatással perspektívát alakít ki – konjunktív szintézis; a sokaság kapcsolódásai a Világ eseményét hozzák létre – konnektív szintézis. A szintézisek egymással ütközve, *harcolva és együttműködve* törek-szenek a valóság konzisztens egységének létrehozására, konstitúciójára, amely harc sosem jut nyugvópontra, sosem teljesen kiegyenlített, harmonikus, inkább disszonáns. Egymást gátolják egyeduralmukban – de egymást segítik a valóság végtelen gazdagságának konstituálásában. A három szintézis harca és együttműködése a valóság *immanens* ideája, az abszolútum immanenciájának fogalma; az abszolútum: három szintézis – *együtt*. „Az abszolútum mint a három szintézis konfliktusa egy egység nélküli szentségtelen háromság” (16).

Másrészt *illúzió*, azaz hamis képzet, amely a szintézisek transzcendens használatából ered. Valamelyik szintézis *egyoldalú* megjelenítése a valóság konstitutív szintéziseként azt a látszatot kelti, hogy „egymagában a valóság konzisztens egységet adja, és így olyan egység, mely a valóság sokféleségén túl van” (17). Minden egy transzcendens Objektumból (Istenből) eredő rend elválasztó/meghatározó szintézise révén van; vagy mindent egy transzcendens Szubjektum (Én) perspektívája reprezentál/vonatkoztat önmagára; illetve mindennek egy behálózó/össze-kapcsoló transzcendens Világhoz kell csatlakoznia. Ami ezen ideákat

transzcendenssé teszi, az az egyes szintézisek illuzórikus *totalizálása*. Az egyik transzcendentális elv egyoldalú, kizárólagos használata egyúttal a többi háttérbe szorítása, elfedése. A küzdelem végérvényes lezárulása a transzcendentális illúzió, mert a dominancia sosem válik végső győzelemmé, éppen a többi szintézis szintén totalításra törekvő látens működése miatt. *Hogy szintézisből három van, ez az, „ami lehetetlenné teszi, hogy közülük valamelyik totális szintézissé váljon, és abszolút konzisztens egységet, a sokaságon túllépő, a sokaságot transzcendáló egységet alkosson”* (14).

Czétány következetesen a szintézisek *használatáról* beszél, ám siet világgossá tenni, hogy itt nem pusztán a szubjektív elme vagy értelem műveleteiről van szó. Nem köti a szintézisek használatát valamilyen használó ágenshez, legyen az Isten, a szubjektum vagy akár a diszkurzív közösség. Inkább a transzcendentális mező személytelen spontaneitása a terepe a három konstitutív szintézis küzdelmének és együttműködésének. Ez teszi tárgyalhatóvá a szintetikus elvek *használatának történetét* is. Az illúzió egy egész társadalmat vagy korszakot meghatározó transzcendens *hatalommá* válhat. Az egyes korokra jellemző, domináns, a valóságot alapvetően meghatározó elvek társadalmi formáknak felelnek meg. Az ókori vallási társadalomban a diszjunktív, az újkori ipariban a konjunktív, a XX. századi fogyasztóiban a konnektív szintézis vált (tendenciájában) transzcendens hatalommá.

A könyv feladata a transzcendentális kritika, vagyis valamelyik szintetikus elv kizárólagossá válásának bírálata, de „voltaképpen i téje” a transzcendentális hatalom keletkezésének felmutatása és különböző formáinak történeti bemutatása a transzcendentális illúzió olyan különböző aspektusain keresztül, mint a fogalom és a jelek, az idő, a tér, az élet és a hatalom. Az egyszerre strukturális és történeti elemzés a három konstitutív szintézist együttes módon, azok eldöntetlen harcában és konfliktusos együttműködésében, azaz immanens módon használva mutatja be, hogyan válnak egyeduralkodóvá az egyes szintézisek transzcendens használatuk eredményeképpen (9, 29-30).

Az Összefoglalás a következő világos és éles megkülönböztetés révén ad erről számot, és nyilvánítja ki a mű célkitűzését. A valóság ideája

maga: *problematicus* idea. A probléma (nemcsak a gondolkodásé, hanem az érzékelésé és a cselekvésé is) az, hogy a valóságnak konzisztens egységet adó szintézisekből *három* van, melyek egymással harcolva és együttműködve konstituálják azt, ami van. A probléma *megoldása* valamely szintézis egyoldalú használata a valóság konzisztens egységének létrehozására. A transzcendentális illúzió a problémának ez a látszatmegoldása, amely az immanenciát a szintézisek valamelyikének a valóságot kizárólagos módon konstituáló transzcendens ideája alá rendeli, azért jelent valódi *veszélyt*, mert kiteljesedett formájában amellett, hogy illúzió, egyszersmind valós hatalom, abszolút hatalom, amely eredetként, alanyként vagy célként *uralja* a valóságot.

Ezzel szemben a probléma *megértése* a szintézisek együttes, immanens használata. A valóság problémáját nem megoldani, hanem meghatározni kell a maga *problematicus* jellegében. E használat során ugyanis a szintézisek egymást akadályozzák meg abban, hogy bármelyikük is egyeduralomra tegyen szert, azaz hogy a problémát megoldja. A konstitutív szintézisek a valóság konzisztens egységéért egymással küzdő, ugyanakkor a valóság végtelen gazdagságát egymással együttműködve konstituáló szintézisek, melyek által a valóság egyszerre mutatkozik meg isteni rendként, szubjektív perspektívaként és egy világ eseményeként, elemei pedig egyszerre elválasztottak, vonatkoztatottak és kapcsolódók. A szintézisek a valóság konzisztens egységére törekedve érvényesítik működésüket, ám egyszerre és nem egyoldalú módon, valamint a valóságban és nem azon túl. Mindebből következően a feladat: az egyoldalúság felmutatása, a transzcendentális illúzió leleplezése. (165-166)

Egyetlen, de a továbbiakra nézve meghatározó kritikai megjegyzést teszek előláróban. A könyvben rendre egybefonódik a *transzcendencia* két értelme. Az egyik a szerző által bevezetett fogalom: a transzcendens használat valamelyik szintézis *egyoldalú* megjelenítése, mint amelyik egymagában a valóság konzisztens egységét adja. Ám ez mindjárt maga után látszik vonni a másikat, mondván, hogy „így” ez olyan egység (hamis képzete), amely a valóság sokféleségén „túl van”. Hogy szintézisekből három van, az „*lehetetlenné teszi*”, hogy valamelyik „*túllépjen*” a sokaságon, tehát a *sokaságot* transzcendálja. Ez utóbbit az egyes vizsgálá-

lódásokban Czétány valamilyen ellentmondás kimutatása révén igyekszik leleplezni, amely az illető idea és a valóság neki alárendelt *sokfélesége* között állna fenn, míg az előbbi, alapvető fogalom az *ideák* közötti ellentétre, illetve annak illuzórikus feloldására vonatkozik. Hasonlóan kétértelmű a *totalizálás* fogalma. Azt, hogy „ami egy ideát transzcendenssé tesz, az az egyes szintézisek illuzórikus totalizálása” (18), megint érthetjük úgy, hogy az adott szintézis a sokféleség totális konzisztens egységére tör, illetve úgy, hogy a másik két szintézis fölébe kerekedik. Úgy látszik, Czétány azért nem tesz különbséget abban, hogy az elv a másik kettőt rendeli maga alá vagy az inkonzisztens sokaságot, mert szerinte, ha az egyik szintézis egymagában konstituálja a valóságot, az a többi háttérbe szorítását, elnyomását jelenti. Az idea és a sokféleség viszonyát eleve az ideák közötti (konfliktusos) viszonyként értelmezi.²

Leibniz példája: a háromszoros totalitás

A következőkben előbb a Bevezetés egy rövid, de tökéletesen találó példáján szeretném megmutatni, hogy a két transzcendencia-fogalom elkülönítése milyen lehetőséget rejt magában. Ehhez szükséges némi további terminológiai bevezető.

Az egyes domináns szintézisek a következőképpen jellemezhetők. Domináns *diszjunktív*: egy általános rendben kizárólagos predikátumok (exkluzív diszjunkció), rögzített identitás (rögzített konjunkció), korlátozott kapcsolatfelvétel (korlátozott konnektió). Domináns *konjunktív*: a predikátumok vonatkoztatása a szubjektum szabad tette, az önmeghatározás aktusa. Domináns *konnektív*: predikátumok változó sorozata az

² Jellemző gondolat (az egyébként szintén igen megvilágító Dosztojevszkij-elemzésből), hogy az eszme „nem egy tudat puszta tárgya, egy merev gondolat; az eszme megjelenésének egyetlen létmódja a dialógus, vagyis az eszmének egy másik eszmével való (belső vagy külső) megütközése” (22). Úgy is gondolkodhatunk azonban, hogy az eszme megjelenésének módja mindenekelőtt a *sokaság* (totalitásra törő) *alárendelése*, és csak ezen keresztül kerülhet összeütközésbe vagy dialógusba egy másik eszmével.

éppen eljövő esemény függvényében (korlátlan konnektív), az identitás folyamatos változása, alakulása (változó konjunktív), egymást tartalmazó meghatározások (inkluzív diszjunktív). A domináns működéssel összeegyeztethetetlen működésmódok vagy háttérbe szorulnak és látens módon működnek, vagy a domináns elvvel összeegyeztethető, annak érvényesülését elősegítő, annak alárendelt karaktert kényszerülnek érvényesíteni, ami a transzcendens hatalom illúziójának erősödéséhez vezethet. (16-17) Ezek után:

Nézzünk a szintézis totalizálására egy példát. A leibnizi monász mint örök fogalom a világ kifejezése egy bizonyos perspektívából, egy rögzített konjunktív szintézis. Amit így kifejez, az percepcióinak vagy fogalma predikátumainak egy bizonyos sorozata, a világ eseményeinek korlátozott konnektív szintézise. Ez a sorozat konvergál a világot kifejező többi monász által kifejezett sorozattal, és divergál más lehetséges világokkal szemben. Az egymással inkomposszibilis, divergens sorozatokat tartalmazó lehetséges világok összessége egy exkluzív diszjunktív szintézis. Isten az, aki e diszjunktíót érvényesíti, vagyis ő az, aki a lehetséges világok közül kiválasztja a legegyszerűbb és leggazdagabb, komposszibilis sorozatokat tartalmazó világot – és ennyiben a diszjunktív szintézis transzcendens elvének bizonyul. Ezzel egyszerre mind a sorozatok konnektív szintézisének és a monászok konjunktív szintézisének transzcendens elégséges alapját jelenti. (18-19)

Nyilvánvaló, hogy a leibnizi metafizika e leírása a diszjunktív szintézis totalizálására kíván példát adni, ennek jegyében mutat rá arra, hogy a monász (Én) percepciói *rögzített* konjunktív, a Világ eseményei pedig *korlátozott* konnektív szintézist alkotnak. Ez teljesen megfelel annak, ahogyan Czetány a domináns diszjunktív szintézist jellemzi: a monászok identitását rögzíti a róluk állítható predikátumok összessége, melyek ugyanakkor korlátozzák „kapcsolatfelvételeit”, jelen esetben azt, hogy milyen más monászokkal férnek össze egy lehetséges világban. Az exkluzív diszjunktíónál azonban kissé megbicsaklik a példa, hiszen az a fejte-

getés szerint az egymást kizáró lehetséges *világokra* vonatkozik. Ám nyugodtan mondhatnánk azt is, hogy a *szubjektumhoz* (monáshoz) „őt az általános rendben elhelyező, kizárólagos predikátumok rendelődnek” (16). Így Leibniz elgondolása a *valóságos világ létező monászaira* korlátozódva tökéletes példáját adja a domináns diszjunktív szintézisnek.

Mármost nem lehetne-e ugyanez *együttal* a konjunktív és a konnektív szintézis totalizálásának megfelelő példája is? *Domináns konjunktív szintézis* esetén „a predikátumok vonatkoztatása a szubjektum szabad tetteként, az önmeghatározás aktusaként jelenik meg” (16). Leibniz monáshoznak percepciói (fogalmának predikátumai) kifejezetten és csakis az önmeghatározás aktusaként követik egymást. Ha pedig Ennek nevezhető értelmes és morális lényről van szó, akkor szerinte szabad tetteként is, amennyiben annak ellentéte nem volt metafizikailag lehetetlen. A *domináns konnektív szintézis*nél azért *korlátlan* a konnektió, mert „a szubjektumhoz rendelődő predikátumok egy változó sorozatot alkotnak az éppen eljövő esemény függvényében” (17). Mivel a monáshoz rendelődő predikátumok teljes megfelelésben vannak a külvilág eseményeivel, ezért ugyanezt elmondhatjuk róluk, ha a világ felől tekintjük a meghatározásaikat; a korlátozottság csak az ellentmondás kizárására vonatkozik. Az időmeghatározásokat szintén beleértjük a monás teljes fogalmába (ahogy az imént is, a percepciók egymásra következését említve), úgyhogy esetében is beszélhetünk *változó konjunktóriók* azzal együtt, hogy „isteni nézőpontból” ezek egész totalitása rögzített. Végül a szubjektumok meghatározásai nemcsak követik, hanem tartalmazzák is egymást. Az egymástól ugyan határozottan különböző „örök fogalmak” mégiscsak ugyanazt a Világot fejezik ki más-más perspektívából („sorozataik konvergálnak”, komposzibilisek), meghatározásaik tehát nyilván átfogják és tartalmazzák egymást, *inkluzív diszjunktíót* alkotva.

Annyit biztosan mondhatunk, hogy Leibniz az Én és a Világ fogalmát (a konjunktív és a konnektív szintézist) *is totalizálja*. Ha igaz is, hogy ennek során azok a végső soron domináns Isten fogalomra jellemző teljes meghatározást veszik fel, ezen „alárendelt” szintézisek egymagukban is képesek „konstituálni” a valóságot, amennyiben minden

létező és esemény levezethető belőlük. A három szintézis tehát egyszerre működik, ám *egyaránt totálisként*, teljes harmóniában.

Konstitutív szintézis és transzcendens idea

A *háromszoros totalitás* eszméjét – vagyis hogy mindhárom idea úgy rendeli maga alá és uralja a teljes valóságot, hogy egymást nem elnyomják, hanem akár valamiképpen kiegészítik vagy segítik – ezután a könyv első, „A fogalom transzcendentális illúziója” című fejezetének fejtegetései ellenében próbálom meg érvényesíteni, vagy legalább lehetetlen voltának gyanúját elhárítani. Előbb most is csak összefoglalom az elemzéseket, melyek mindegyike valamilyen ellentmondás révén próbálja az adott idea transzcendens használatát kimutatni.

Czétány számára a kiindulópontot a transzcendentális illúzió fogalmához Kant jelentette, aki *A tiszta ész kritikájának* transzcendentális dialektikájában ad számot erről a sajátos látszatról. Eszerint az ész, azaz a következtetés képessége a *feltétlen* fogalma mint legmagasabb feltétel alá rendeli az értelem valamennyi (külső és belső, megjelenő és csupán elgondolható) tárgyát. A következtetés háromféle módja szerint jut így a három tiszta észfogalomhoz vagy transzcendentális ideához. Amennyiben az ész feladata az értelem műveleteinek, a tapasztalat egységének szabályozása, annyiban – azaz *regulatív* elvekként – e feltétlen fogalmak immanensek. Ám használatuk transzcendens, és illúzióknak bizonyul, ha minden lehetséges tapasztalaton túllépve tárgymeghatározó *konstitutív* elvekként tűnnek fel.

„Az Én mint regulatív elv nem más, mint a konjunkció szintézise”, amely a képzeteket önmagára vonatkoztatja: „minden képzet az Én képzetem, az Én számomra való képzet” (35). Az ész látszatkövetkeztetése, hogy a szubjektumot szubsztanciaként gondolja el, vagyis az Én regulatív elvét mint tárgyat, tehát mint konstitutív fogalmat használja. „A Világ mint regulatív elv a tapasztalatban adottak konnektív szintézise”, ilyenek valamilyen sorának továbbvitele, de nem totalitása. „A konnektív elv szerint a sor a feltételestől a feltétlen felé halad, ám azt

soha nem éri el”. A Világnak mint a feltételek feltétlen totalitásának konstitutív fogalmaként való meghatározásából viszont látszat keletkezik, ez esetben a tiszta ész antinómiáiként. Isten ideája minden létező meghatározásának alapja, de csak annyiban, hogy az elválasztások regulatív, szabályozó elveként a lehetséges predikátumok összességének diszjunktív szintézise. Ha ellenben ezt az előfeltételezett totalitást magát is létező dolognak tekinti az ész, „vagyis Istent mint konstitutív fogalmat ragadja meg, ezzel egy olyan ideált alkot, melynek feltétlen létezése nem vezethető le a feltételes létezőkből [...] Ezen az előfeltevésen alapul minden istenbizonyíték”. (36-37)³

Czétány mindhárom esetben hangsúlyozza, hogy a regulatív szintézis problematikus elv, amennyiben nélkülözi a tárgyiságot, vagyis megvalósulatlan marad. Az Összefoglalásra előretételezve ugyanakkor láttuk, hogy a problematikusság belátása és meghagyása az immanencia biztosítéka. Ennek jegyében összegzi a kanti dialektika tanulságát is. „Ezen transzcendentális ideák regulatív, problematikus, tehát immanens elvként való alkalmazása biztosítja a tapasztalatban adottak együttállását, egymáshoz kapcsolódását és elválasztottságát az értelem számára. Amennyiben azonban az elv konstitutívna, vagyis transzcendensnek mutatkozik, annyiban a transzcendentális idea a feltételeseket lehetővé tevő feltétlen transzcendens idea illúziójaként jelenik meg” (37).

Csak hogy szerzőnk szerint maga Kant is az illúzió áldozata, az immanens elv az ő transzcendentális filozófiájában is transzcendenssé válik, s ráadásul mintha több szinten is elmarasztalná ebben. Arról lenne szó, hogy Kant a fenti említett vizsgálódásokat a *Kritikában* az azt megelőző transzcendentális analitika eredményeire alapozva teszi, valójában az egyik transzcendentális idea, az értelem működését szabályozó szubjektum előfeltételezése alapján. „Az értelem tehát egyszerre immanens

³ Némi bonyodalmat okozhat a „konstitutív használat” fogalma (erre egyébként Czétány is reflektál: 14), de komoly gondot nem. Valójában az *értelem* szintéziseinek konstitutív használata minden további nélkül immanens Kantnál, az *észideák* azok, amelyeket nem lehet tárgymeghatározó módon használni, csak az értelem szabályozójaként. A könyv terminológiája szerint e legutóbbi is „konstitutív szintézisnek” számít.

működés és az immanens működés transzcendens elve: egyszerre az, amit az ész feltétlen ideáinak immanens használata szabályoz, és a konjunkció szintézisét konstituáló feltétlen szubjektum. Az ész működésének immanens elve már eleve a szubjektum transzcendens elve által meghatározott” (37-38). Úgy tűnik, Czétány ellentmondást lát a szubjektum analitikabeli konstitutív és dialektikabeli regulatív szerepe között, és az előbbit máris transzcendens elvnek tartja. „A szubjektum transzcendentális ideájának regulatív használata összeütközésbe kerül a megismerés lehetőségfeltételeként meghatározott transzcendentális szubjektum ideájának konstitutív használatával. Az ellentmondás abból származik, hogy Kant a feltétlen ideát eleve a tapasztalaton túllépő, transzcendens ideaként határozza meg, ugyanakkor a tapasztalat lehetőségfeltételeit csak egy feltétlen ideával alapozhatja meg” (39-40).

Hogy azonban miért volna a szubjektum „eleve” transzcendensként feltételezve, azt a kanti *morálfilozófiára* hivatkozva indokolja. Az ész érdeke a szubjektum autonómiájának, az önmagának törvényt adó szabad akaratnak a biztosítása. Ezt az akaratra nézve pusztán formális imperatívuszt tartalmazó morális törvény igazolja, amely független a természettől, ezért szükségképpen a megismerhetetlen *noumenonra* (Énre) kell vonatkoznia. „Mindez csak az Én kettészakadása által lehetséges. [...] A transzcendentális szubjektum feltétlen ideája az érzéki és az intelligibilis, a *fenomenon* és a *noumenon*, a konjugáló Én és az autonóm Én kettészakadása, és a kettészakadt Én szintetikus egységének elhalasztott reménye” (38-39). Ez utóbbival Czétány arra utal, hogy a gyakorlati ész feltétlen tárgya, a legfőbb jó, bizonyos ellentmondást (antinómiát) foglal magában, amennyiben a morális törvényen alapuló erény és a természeti törvényen alapuló boldogság együttese, márpedig az egyszerre érzéki és eszes lény ezek összekapcsolására nem lehet képes, azt csak a végtelenben remélheti. Úgy látja, valójában ezen antinómia mélyén is az Én feltétlen fogalmában rejlő ellentmondás rejlik: „a transzcendens Szubjektum ellentmondása nem más, mint az appercepció szintetikus egysége és a szabad akaratnak az önmaga természetétől való elszakadása közötti ellentmondás”. „A transzcendentális szubjektum transzcendálja önmaga természetét azáltal, hogy szabályt ad a megismerés empirikus tárgyának, és törvényt az empirikus szubjektumnak; így válik autonóm

transzcendens Szubjektummá” (39). Így végső soron egybehangzónak tekinthetjük a többszörös ellentmondást kimutató elemzés eredményére visszautaló megfogalmazásokat: „A fogalom transzcendentális illúziójából eredő ellentmondást a konjunktív szintézis esetén a kanti Én regulatív elve (az appercepció szintetikus egysége) és konstitutív ideája (a Jó ideája) közötti ellentmondás jelentette” (40). Az illúzió abban a transzcendentális szintézis és transzcendens fogalom közötti ellentmondásban lepleződik le, hogy az Én egyszerre „az érzéki tapasztalatot lehetővé tevő konjunktív szintézis és az érzéki világtól független autonómia” (48).

Czétány (talán több fokozatú) Kant-kritikájának következetessége abból válik leginkább világossá, ahogyan nyomában felteszi a kérdést: *„lehetséges-e a tapasztalati valóságot olyan feltétlen idea konstitúciójaként felmutatni, amely nem lép túl a valóságon, amelyet a valóság magában foglal, amely magának a valóságnak a feltétlen ideája?”* (40). Az immanens, a valóságon nem „túllépő” idea olyasmi volna szerinte, amit *a valóság magában foglal*. Ez arra mutat, hogy számára már pusztán maga a kanti rendszert átható *aprioritás* transzcendenciát rejt magában, s ez végső soron morális követelményből fakad. Ha ez így van, akkor meggyőződésem szerint valóban a kanti filozófia lényegét ragadja meg (és veti el).

A fenti kérdés ugyanúgy fölvetődik a másik két szintézis esetében, hiszen „Isten és a Világ is a valóság konzisztens egységét egyoldalú módon konstituáló fétissé alakulhat”. Az előbbi transzcendentális illúziót Czétány „a platóni Jó (a Jó adománya) és transzcendens ideája (a Jó ideája) közötti ellentmondásként” igyekszik felmutatni (40), elsősorban az *Állam* hatodik és hetedik könyvére támaszkodva. A Jó adománya mind maga a létező, mind a létező megismerhetősége. A létező fogalma vagy ideája a dialektika segítségével ismerhető meg, amit Platón több más művében összeköt a *diaireszisz*, a felosztás – vagyis a könyv koncepciója szerinti diszjunktív szintézis – módszerével is. Ugyanakkor a dialektika, a felosztásra vonatkozó kérdezgetés azt segíti elő, hogy a lélek – a visszaemlékezés szintén platóni tanítása szerint – felidézze és felszínre hozza a már eleve benne rejlő ideát, és megfelelően elválasztott formává

emelje. A megismerés tehát feltételezi az egymástól elválasztott létezők egy bizonyos rendjét, és ez a rend a Jó mint a létezők elhatárolt formaként való felosztásának, diszjunkciójának alapja (41-42).

Az *Állam* szerint a (feltevésekből kiinduló) megismerés végső célja a rend feltétlen kiindulópontjának, a Jónak a megragadása, és ezt kell elérnie az állam vezetésére hivatott filozófusok nevelésének, akik számára az így feltáruló hierarchia az államban (illetve a lélekben) megvalósítandó rend mintájává válik (42, 128). Az ellentmondás ezek után abban áll Czétány szerint, hogy maga a Jó is ideaként volna megragadandó, holott ő az, ami minden létezőt mint megismerhető formát és minden megismerést lehetővé tesz. Ekként pedig „egy transzcendens idea, a megismerés transzcendens objektuma” – jelenti ki. Platónt idézve: „nem valóságos létező, hanem messze túlszárnyalja a valóságos létezést méltóságával és erejével” (42). Sőt, egyenesen oda konkludál, hogy a Jó ideája, a megismerés végső célja, nem létező és megismerhetetlen (43).⁴

A konnektív szintézis esetében a transzcendentális illúziót Czétány „a heideggeri világ regulatív elve (az utalás-összefüggés) és transzcendens ideája (a transzcendens világ) közötti ellentmondásként” mutatja be. Előtte azonban – „annak megalapozásaként” – kitér Husserl transzcendens világ ideájára (40). Úgy vélem, legalább ennyire indokolt (és egyben tanulságos) volna átmenetként vagy átvezetésként hivatkozni erre. Már csak azért is, mert hiszen ő maga is azzal vezeti be, hogy a husserli fenomenológiában körvonalazódik a kanti filozófiában rejlő azon lehetőség, hogy – az immanenciát a szubjektum tudati mezőjeként meghatározva – a magánvaló dologra, a másik tudatra és egyáltalán a világra való vonatkozás „is” transzcendenciaként jelenjen meg. „Husserl számára az immanencia a szubjektivitás által megélt tudatfolyam, amely ugyanakkor egy transzcendens világra vonatkozik” (43). E transzcendencia három formája a husserli szövegekben: a *teljes mértékben meghatározott objektum* ideája, amely feltárulásának folyamatosan változó immanens

⁴ E kijelentés indoklásaként számomra meghökkentő módon vonatkoztatja a Jó ideájára az *Állam* egy korábbi szöveghelyét: „A teljesen létező teljesen meg is ismerhető, a semmiképpen nem létező pedig mindenképpen megismerhetetlen” (43, 105. lábjegyzet).

tartalmaiban megőrzi azonosságát, de totalításában soha nem megismert; a transzcendentális *ego* által konstituált *interszubjektivitás* közös világa; valamint az *életvilág* mint „a minden tapasztaló, megismerő, cselekvő aktust szisztematikusan összekapcsoló nyitott horizont” (44). Összességében Husserl világfogalma immanens tartalmak olyan konnektív szintézise, amely „tárgyak transzcendens totalitásainak [és interszubjektív idealizációknak] transzcendens totalitása, a megismerés lehetőségein túli, ám azt cél-okként mozgató feltétlen idea” (45).

Talán nem véletlen az sem, hogy Czétány ezen a ponton – vagyis a Husserlre és a Heideggerre vonatkozó elemzés között – von meg egy fontos különbséget. Eszerint az első két transzcendens idea „az immanencián már átlépett, transzcendált univerzálék”: a teremtető transzcendált „az egész elrendezett természethez képest, melyet az emlékezet tár fel a teremtetés abszolút múltjaként”, illetve az általános ész transzcendált „az egyedi természethez képest, amely a reflexióban valósul meg, vagyis az abszolút jelenben”. „Ezzel szemben a transzcendens Világ maga az átlépés eseménye, a megnyílás az eljövőre, átlépés azon, ami már megvan, ami ’vol’-ként van, afelé, ami eljövőben van” (45). Az első kettő tehát még az emlékezet által feltártnaként, a reflexióban megvalósulóként is „már átlépett” az immanencián, „már megvan”. Ezt a lezárultságot sugallja talán még az elme képességei általi magragadásra hivatkozás is, ami a harmadik leírásában nem fordul elő. Az átlépés eseménye ellenben megnyílás, csak „afelé” tart, ami eljövő.

Heideggernél a transzcendencia átlépés valamitől valamihez. *Aki* átlép: a *Dasein*; *amitől* átlép: a világon belüli létezőkhöz kötött nemtulajdonképpeni létmódja; *amihez* az átlépés történik: a világ, amelyben eleve benne van, hiszen a *Dasein* szerkezete a világban-benne-létben rejlik. A kötöttség a világon belüli létezőkhöz egyrészt a kézhezálló eszközök *utalásrendszerében* jelentkezik. E vonatkozások konnektcióinak totalitása a világ, s a *Dasein* ebben való feloldódása a világban való otthonosság (45-46). Másrészt egyúttal feloldódás a másokkal való *együtt-létben*. A *Dasein* „egy olyan világban találja magát, melyet eleve mások határoznak meg”, és azzal, hogy feloldódik mások létmódjában, a mások, az „akárki”, a *das Man* uralmának megszilárdítója (47).

Az ellentmondás, illetve az illúzió most abban áll, hogy a *Dasein* nem-tulajdonképpeni létében a közös világba transzcendálja magát, ám ez a kézhezállókhoz és másokhoz kötött létmód egyszersmind el is rejti a transzcendenciát, vagyis azt, hogy eközben „legsajátabb lehetőségére vetül ki”. A világ nyitottságához transzcendáló világban-benne-létet a létező uralja, a kéznéllevőkhöz, másokhoz, önmagához *mint* létezőhöz viszonyul. „A *Dasein* a létezőtől a világhoz lép át, de a világban útjába kerülő létező elfedi a világban benne lét transzcendenciáját és a transzcendens világ megnyílását azáltal, hogy a világban-benne-létet egymással totalitásként összekapcsolódó eszközök utalás-összefüggése és mások diszkurzusa uralja” (47). Az átlépés eseményeként értett transzcendencia példaként idézi fel Czétány Derrida szövegeit is, ahol az eljövőre, az abszolút meglepetésre, az egészen másra való megnyílás „mozdítja ki a jelent az önmagánál létből, ezáltal halasztódik el a jelenlét önazonossága, és ezáltal különböződik el a jelenlét önmagától [...]” (48, 124. lábjegyzet)

Az ellentmondás praxisa

A könyv eszméjének kibontását indító három felidézett szakasz összefoglalásaként Czétány megállapítja, hogy a fogalom transzcendentális illúziója a *gondolkodásban általában* meglévő alapvető törekvés eredményeképpen jön létre, melynek következtében „*a valóságot konstituáló szintézisek közül valamelyiket egyoldalú módon a valóság transzcendens ideájaként gondolja el*” (48). A filozófiai gondolkodás csak fogalmi formát ad ennek a törekvésnek, amely tehát „egyoldalú, a valóság illuzórikus ideája csupán”. Vagyis ismét a transzcendencia általa bevezetett fogalmára hivatkozik. Ám ez rögtön, szinte az azonosság látszatát keltve, átvált a transzcendencia másik értelmére. „Az illúzió a lét konzisztens egysége, melyet a gondolkodás csak egy transzcendens fogalom bevezetésével, valamelyik konstitutív szintézis egyoldalú transzcendálásával biztosíthat. Ez az illúzió kettejük ellentmondásában, vagyis a transzcendentális szintézis és a transzcendens fogalom közötti ellentmondásban lepleződik le [...]” (uo.). S ennek megfelelően fel is sorolja a három

alfejezetben bemutatott ellentmondásokat a gondolkodás egyes konstituáló szintézisei, illetve a konzisztens egységre törekvésből eredő ideái között.

Ennél még tovább is megy itt, amikor kijelenti, hogy a transzcendentalis illúzió ellentmondást eredményez a filozófiai *praxis* szintjén is, „amennyiben a transzcendens fogalomból következő alapvető filozófiai feladat megvalósítása egyszerre szükséges és lehetetlen. Az ellentmondás a kellés és a megvalósíthatatlanság ütközése egyugyanazon tett viszonylatában” (49). Az első két esetben a Jó feltétlen ideájának megismerésére és elérésére vonatkozik a megvalósíthatatlanság, a harmadikban a jelenlét metafizikájának meghaladására utal, de már az ellentmondás korábbi összegzésének is gyakorlati töltete volt: a Világ „egyszerre a leginkább elérendő és a leginkább elérhetetlen” (48).

Az ellentmondások feltárása során Czétány egyáltalán nem a másik két – háttérbe szorított, a háttérben látenszen működő – szintézisre hivatkozik, ebből a szempontból inkább amolyan „belső” ellentmondásokról van szó az adott fajta szintézis és idea között. Ellenben mintha az ellentmondás leleplezésének vagy a gyakorlati szükségesség és a megvalósíthatatlanság ütközésének kellene ráébresztenie arra, hogy az éppen vizsgált szintézis nem lehet egyoldalú, másik kettő is van (vagy helyet követel) a porondon.

A következőkben egyrészt azt igyekszem kimutatni, hogy az elemzett esetekben az ellentmondás vagy nem áll fenn, vagy – még inkább – gyakorlati szempontból kimondottan és kinyilvánítottan a „mozgatórugó” funkcióhoz tartozik. Másrészt azt keresem, hogy a három idea egymáshoz való viszonya mennyiben teszi lehetővé *együttes érvényesüléseiket* a vizsgált „egyoldalú” filozófiákban.

Kant oldaláról nem volna jogos a felhozott elveket transzcendensnek minősíteni. Ő immanensnek nevezi őket, amennyiben használatuk az érzéki világra vonatkozik, alkalmazásuk a lehetséges tapasztalat korlátain

belül marad.⁵ Nyilván ilyen a transzcendentális ideák regulatív használata. De attól sem lesz a szintézis szubjektuma mindjárt transzcendens, hogy öntevékeny aktus és tárgyként nem megismerhető, hanem problematikus előfeltevés marad. Ám úgy látom, Czétány szerint Kantnál az értelem spontaneitása, az Én szintetikus „cselekedete” végső soron valamilyen módon a tiszta gyakorlati észen alapszik, s ezzel mélyen egyet is tudok érteni. Csakhogy Kant kifejezetten ragaszkodik ahhoz, hogy a tiszta ész gyakorlati használata immanens, míg gyakorlati téren az empirikus észhasználat transzcendens – éppen fordítva, mint a spekulatív használatban, ahol a transzcendentális ideáknak nem volt tárgyra vonatkozó immanens használatuk.⁶ A morális törvény az akarat szabadságának negatív elgondolt (de a spekulatív ész számára megragadhatatlan) kauzalitását pozitív módon meghatározza, és ezzel gyakorlati realitást ad „az eszmével a spekulatív eljárás szándéka esetén mindig a túlságosba tévedő észnek, *immanenssé* változtatva ennek *transzcendens* használatát (olyanná, ahol maga az ész a tapasztalat terepén belül eszmék által ható ok lehet)”.⁷ Az utóbbi zárójeles magyarázat mutatja, mit is jelent az, hogy „ez a meghatározás, mely elméleti szempontból *transzcendens* (túlságos) volna, gyakorlati szempontból *immanens*”.⁸ A tiszta észnek nincs fogalmai, az ideák *alá rendelhető*, de van az ideák szerint – az *érzéki* világban, világból – *létrehozandó a priori* tárgya. Így ha a transzcendentális ideákat (a lélek, az intelligibilis világ, a legfőbb lény észfogalmait) *a legfőbb jó* erkölcsi törvény által akaratunk számára megparancsolt *gyakorlati* fogalmában egyesítjük, akkor ezek az eszmék is „*immanensek és konstitutívak* lesznek, lévén annak a lehetőségnek az alapjai, hogy *megvalósuljon* a tiszta gyakorlati ész *szükségszerű objektuma* (a leg-

⁵ Kant: *A tiszta ész kritikája*. Ford. Kis János, Budapest, Atlantisz, 2004. 300, 308, 321.

⁶ Kant: *A gyakorlati ész kritikája*. Ford. Papp Zoltán, Budapest, Osiris, 2004. 22.

⁷ Kant: *A gyakorlati ész kritikája*, 60-61.

⁸ Uo. 127.

főbb jó”).⁹ Így a morális alapú teológia is „csupán immanens használatra való, e világi rendeltetésünk betöltését szolgálja”.¹⁰

Kant szerint tehát éppen *azért nem* tapasztalaton túllépő, transzcendens idea az Én, mert a *tapasztalat* lehetőségfeltétele, és azért nem válik az autonóm szubjektum transzcendenssé, *mert* – Czétány szavaival – „szabályt ad a megismerés empirikus tárgyának, és törvényt az empirikus szubjektumnak”. Nincs ellentmondás az Én *spekulatív* regulatív elve (az appercepció szintetikus egysége) és *gyakorlati* konstitutív ideája (a Jó ideája) között.

Ezzel szemben jogosnak látszik ilyesmit tulajdonítani a kanti rendszernek Czétány *saját* transzcendencia-definíciója szerint, amely a Kant-elemzés végén is összeolvad az állítólagos ellentmondással. A fentebb idézett kérdésre a könyv tézisének megfelelően úgy válaszol, hogy az immanens használat a szintézisek nem elkülönült, hanem együttes használata volna, amely együttműködésüket és konfliktusukat mutatná be, „anélkül, hogy valamelyiküket kiemelné, transzcendálná. Az iménti elemzés épp ez utóbbira mutatott példát: hogyan transzcendálja a gondolkodás a konjunktív szintézist, az Ént, hogyan teszi azt a valóság transzcendens ideájává, egyedüli alapjává” (40). Transzcendálni tehát ebben az értelemben annyi, mint az egyik szintézist a valóság egyedüli alapjaként kiemelni a *három közül*. S azt valóban jól megmutatja az elemzés, hogy Kant ezt teszi az Én transzcendentális ideájával. Mi a szerepe ugyanakkor a másik két ideának a rendszerben, ha azt – Czétánnyal a legmesszebb menő egyetértésben – a maga egészében, tehát az erkölcsi-gyakorlati filozófiát is magába foglalóan vesszük?

Kötelességünk előmozdítani azt a Világot, amelyben minden egyes szubjektum morális érületének megfelelően részesül a boldogságban. Ez tehát olyan eszme, amellyel minden cselekedetünknek, illetve az azokat vezérlő maximáinknak összhangban kell lenniük. Akaratunk erkölcsi állapota és a világban foglalt boldogságunk közötti pontos összefüggést ugyanakkor csakis ama legfőbb lény posztulálásával remélhet-

⁹ Uo. 159, 162.

¹⁰ Kant: *A tiszta ész kritikája*, 638.

jük, aki egyrészt erkölcsi törvények szerint parancsol, másrészt a természet alapja. Mindhárom idea a valóság „egyedüli alapja”, mégpedig egyszerre és annyiban totálisan, hogy az Én szabadsága minden cselekedetnek, a legfőbb jó mint morális Világ minden cselekedet (egyedül *a priori*) céljának, Isten pedig minden cselekedet eredményének *egyedüli alapja*. Mindhárom „kiemelkedik” valamilyen szempontból, de nem „lép túl” – sem az érzéki világon mint saját (cselekvésekben történő) megvalósulásának terepén, sem a másik két ideán.

Ami Platón *Államát* illeti, az nemcsak hogy kifejezetten gyakorlati célzatú, de úgyszólván „a kellés és a megvalósíthatatlanság ütközése” ösképének is tekinthető és tekintendő. A gondolatban alapított, az egyes ember számára hasonlatként szolgáló állam valójában sehol sincs. „De az égben alighanem van egy minta annak a szeme előtt, aki ezt meg akarja látni, s a maga bensőjét a látottak szerint megszervezni. Az mellékes, hogy van-e valahol, vagy lesz-e: mindenesetre csak ennek az államnak az ügyeit intézheti, másét semmi esetre sem”.¹¹ E „szervezés” és „ügyintézés” során egyáltalán nem lehetetlen meglátni a „mintát”. Az állam vezetésére kiválasztott, a „barlangba” visszaküldött filozófusokat a hosszú kiképzés után végül „kényszerítenünk kell, hogy lelkük fényét fölfelé irányítva arra tekintsenek, ami mindennek fényt ad; s megpillantva magát a jót, ezt példaképpül használják, s életük hátralevő részében – egymást fölváltva – az államot, polgártársaikat s önmagukat gondozzák”.¹² Sőt, ebből a szempontból a Jó ideájának megismertetése a filozófus-örrel („amíg képes lesz rá, hogy el tudja viselni a létezőnek s a létező legvilágosabb részének a szemléletét; ez pedig szerintünk a jó”)¹³ nem a végső cél, inkább *eszköz* az állam (és a lélek) helyes és igazságos elrendezéséhez.

Czétány Husserl-prezentációjában sokatmondó az a hasonlóság is (a kanti örökség mellett), amely Leibniz kompakt rendszeréhez fűzi. Erre utal már a *teljes mértékben meghatározott* transzcendens objektum ideája

¹¹ Platón: *Állam*, 592b. In: *Összes művei*, 2. kötet, ford. Szabó Miklós, Budapest, Európa Könyvkiadó, 1984.

¹² Uo. 540a-b.

¹³ Uo. 518c-d.

is, „az abszolút tudás tárgya, a végtelen sok immanens tartalmának totalitásában megismert tárgy”. De még nyíltabban kifejezésre jut a „monadologikus interszubbektivitásként” meghatározott világ fogalmában, melyben „az *egők* egymással harmonizáló konstitúciókat hajtanak végre. Az *alter ego* az *ego* tükröződése [...]” (43–44). S bár a világ „nyitott monásközösségként”, sőt az életvilág „nyitott horizontként” jelenik meg, mégis „a szemléleti tartalomban általában egy kommunikatív harmónia, egy interszubbektív egyöntetűség érvényesül. Ami a különböző tapasztalatokat összeköti, az az, hogy az alapul szolgáló világ egy és ugyanaz mindenki számára. A világ már mindig is alapvetően egybehangzó és harmonikus érvényességként mutatkozik meg [...]” (44). Mindez ismét azt mutatja, hogy a husserli világfogalom is inkább „az immanencián már átlépett, transzcendált univerzálék” körébe tarozik. Akárcsak a róla végeredményben tett gyakorlati jellegű megállapítás: „a megismerés lehetőségein túli, ám azt cél-okként mozgató feltétlen idea”. Hogy mindeközben a totalizált Világ fogalom mellett az Én Husserlnél mégsem lehet „alárendelt”, hanem csakis „domináns” elv, az még ebben az előadásban is nyilvánvaló.

Végül az „eljövőre megnyíló” szerzőknél ellentmondást kimutatni eleve nem bírálatukat jelenti, sokkal inkább gondolataik és egyben filozófiai praxisuk megértéséhez tartozik. Aligha tekinthette Czétány „leleplezésnek”, vagy legalábbis nem a megelőző filozófusok vizsgálatánál szándékolt értelemben a konklúziót, hogy „[a] létmegértésben a transzcendencia úgy válik el-nem-rejtetté, *mint* elrejtett” (47). Vagy hogy a „*Khóra* a megnevezhetetlen megnevezésének a neve, egy ellentmondás, amely egyszerre elköteleződés a megnevezhetetlen megnevezése mellett és lemondás arról, hogy a megnevezhetetlen valaha is megnevezhető lesz” (48, lábjegyzet). Esetükben ugyanakkor valóban nem látom, hogy a Világgal mint „domináns elvvel összeegyeztethető, annak érvényesülését elősegítő” másik két elv a saját karakterét is érvényesíthetné (16). Az Énnel legfeljebb a feloldódás létmódja adatik tulajdonképpen (Istenről nem is beszélve).

A szent háromság

Bárhogyan ítéljük is a fenti próbálkozásaimról, melynek révén az el-
lentmondással vádolt filozófiai rendszereket az alól felmenteni, de ki-
váltképpen gyakorlati szándékuk fontosságát az elméleti koherencia fölé
helyezni igyekeztem, maga Czétány György is valami hasonlóval zárja
könyvét saját alapelvét illetően. Legalábbis arra figyelmeztet, hogy a
probléma gondolati *megértése* – melyet épp e bekezdések alapján rögzí-
tettünk az immanens gondolkodás feladataként – még nem válik sza-
baddá a valóság felett folyamatosan minden vonatkozásban érvényesülő
transzcendens hatalomtól.

E hatalom alapja ugyanis a valóság minden megnyilvánulásában
megmutatkozó immanens problematikus ideának a megoldására,
a valóságot konstituáló szintézisek harmonikus, problémamen-
tesnek látszó használatára való törekvés, vagyis a valóság konzisz-
tenciájára való törekvés, ami maguknak a szintéziseknek az ér-
telme, ami minden rend, perspektíva és esemény keletkezésének,
azaz minden valóságnak az alapja. Az alárendelt szintézisek foko-
zottabb érvényesülésének célja is az e szintézisekből fakadó har-
monikus és konzisztens egység létrehozása [...], ahogy a domi-
nans szintézis célja e szintézisek beépítése önnön harmonikus és
konzisztens működésébe [...]. A valóságot az illúziókért vívott
harc teremti. (166)

Ha csak kicsit is jól végeztem el a magam feladatát, akkor érthetővé
kellett válnia, hogy például Leibniz vagy Kant olyan „egyoldalú” rend-
szert alkotott, ahol a transzcendentális Objektum, illetve Szubjektum –
mint a valóság felett folyamatosan és minden vonatkozásban érvényesü-
lő „hatalom” – célja a másik két szintézis „beépítése önnön harmonikus
és konzisztens működésébe”, hogy „fokozottabban érvényesülhessen”
amazok harmonikus és konzisztens egysége is. (A monász és a világ
egysége Isten általi totális meghatározottságuk folytán, illetve Isten és az
intelligibilis világ ideája szubjektív-morális alapon.) Az efféle „célok

birodalmában” tehát a három szintézis egyszerre működik, mégpedig egyaránt totálisként, teljes harmóniában és békében.

Ez bizonyára a „látszatz megoldások” közül is az elképzelhető legnagyobb, az illúziót a leginkább erősítő „veszély”. Semmisem tehetné indokoltabbá az („A szintézisek immanens használata” alcímű) Összefoglalás, s így az egész mű legvégén elhangzó felhívást.

E körülmények között a szintézisek immanens használatára törekvő gondolkodás számára a feladat nem lehet más, mint szembeemenni a valóság konstitúciójának ezen alapvető mozgásával, anélkül hogy ezzel visszatérnénk a káoszba, a teljes inkonzisztenciába, a pusztulásba. Vagyis a feladat a szintézisek egyoldalúan harmonikus és konzisztens használata elleni folyamatos küzdelem, küzdelem a szintézisek küzdelmének felmutatásáért, küzdelem magáért a küzdelemért. A feladat a küzdelem az ellen, hogy valamelyik szintézis a szintézisek küzdelméből totális győztesként emelkedjen ki. Valamely hatalom totális győzelme mint cél: ez a béke eljövételének ígérete. A békét a háború tagadásaként határozzák meg, de a háború tagadása valamely háborúzó fél totális győzelme és uralma a legyőzött felett – a hatalom transzcendentális illúziója. Ezzel szemben *általában* a hatalom transzcendentális illúziója elleni küzdelem célja maga ez a küzdelem, vagyis *a küzdelem a valóságot alkotó szintézisek transzcendens hatalommá válásával szemben*. E küzdelem csakis permanens forradalomként határozható meg. (167)

Általános és folyamatos küzdelmet hirdet tehát ez az immanentista kiáltvány *a hatalom* ellen, amely még akkor is elfogadhatatlan, ha totális győzelme valamely „egyoldalúan harmonikus és konzisztens” béke. Még ha ilyen uralomra törekszik is a valóság konstitúciójának „alapvető mozgása”, az akkor is illúzió. S miért? Mert egyoldalú, holott szintézisekből valójában három van. A könyv azzal a kijelentéssel zárul, hogy e transzcendentális látszat kapcsán ugyanazt mondhatjuk, amit Kant ír róla: „még akkor sem oszlik el, ha már fölfedeztük és a transzcendentális

kritika segítségével világosan beláttuk semmis voltát [...] Ettől az illúziótól semmi módon nem szabadulhatunk [...]” (uo.).

Elvek, ideák, sőt törvények összeütközéséből eredő probléma kezelésére azért még más ideillő tanulságot is felidézhetünk Kanttól. A tiszta ész antinómiái tipikusan olyan dilemmák megfogalmazásai filozófiai fogalmakban, melyeket nem „egy merőben egyoldalú látszat teremt meg”, hanem általuk abba a kettős „kísértésbe” kerül az emberi ész, hogy „vagy átadja magát a reménytelen szkepticizmusnak, vagy a dogmatikus dac magatartását öltse föl, és makacsul védelmezzen bizonyos állításokat anélkül, hogy meghallgatná és méltányolná az ellenkező állítások védelmében felhozott érveket”.¹⁴ Kant szerint mindkettő „az egészséges filozófia halálát jelenti”, jóllehet az előbbit „a tiszta ész *euthanáziájának*” is nevezi, ám korántsem biztos, hogy elnézően. Hiszen ő *megoldást* ad és javasol a problémára, mégpedig olyat, amelyik az egyes állításokat nem „makacsul”, hanem úgy védelmezi, hogy közben méltányolja az ellentétel védelmének alapjait is. Pontosan ebben áll az ész érdeke ezen összetűzésekkel kapcsolatban: gyakorlati érdek az egyik oldalon, az elméleti megismerése a másikon, és „architektonikai”, az elvek lehetséges *rendszerének* egységét követelő érdek egészében.¹⁵

Az ellentétes oldalak érdekeit egyaránt kielégítő feloldásra törekvés szellemét tekintve legalábbis (minta)példa lehet, ha a Czétány György könyvében exponált problémával szembesülünk, amely hármas összetűzés persze Kantnál szigorúan véve nem lehet jelen. Hiszen maga a három transzcendentális idea nemhogy nem kerülhet egymással összeütközésbe, de a metafizika tudományának egész fogalmi eszköztára azt célozza (és a kritikai rendszer be is teljesíti), hogy szinte egyetlen eszkövetkeztetés elemiként igazolódjanak.¹⁶ A tiszta ész ideáinak egyetlen közös *végcélja* van, „az ember egész rendeltetése”, és ez határozza meg a filozófus-tanító „minden emberi észben megtalálható” *törvényhozásának* ideáját is.¹⁷ „[A]z ész természetes berendezkedésében jó és célszerű ren-

¹⁴ Kant: *A tiszta ész kritikája*, 354.

¹⁵ Uo. 396-400, 402.

¹⁶ Lásd pl. uo. 56, 328, 623-625, 631-632.

¹⁷ Uo. 652.

deltetés járul az ideákra”, mert hiszen az ész a „legfőbb ítélőszék, mely spekulatív gondolkodásunk valamennyi joga és igénye felől ítélkezik”. S az ugyanazon töről fakadó „végrehajtó hatalom” funkció is megkapja méltó tisztét: „Az okoskodók csőcseléke azonban, mint rendesen, képtelenségről és ellentmondásokról kiáltozik, és ócsárolja a kormányzatot, melynek legbensőbb terveibe nem képes bepillantani, pedig e kormányzat jótekonny működésének köszönheti tulajdon létezését, sőt ama kultúrát is, melynek segítségével képessé válik rá, hogy őt magát – e kormányzatot – csepllje és elítélje”.¹⁸

E legbensőbb terveket, rendeltetésünket, a végcél megpillantani és követni törekvő gondolkodás számára a feladat nem lehet más, mint a gondolkodásmód *egyetlen* „forradalma”, *fordulata*, s ennek nyomán örökös küzdelem az ideák „harmonikus és konzisztens” használatáért. A transzcendentális gondolkodás feladata nem az, hogy az észideákat pártokká degradálva egy „szentségtelen háromság” váltógazdálkodása felett őrködjön, hanem hogy őket az emberi ész szent háromságaként felmutassa, magát a lelket és a világot szerintük „megszervezze” – Isten segítségével.

¹⁸ Uo. 535.